

Teatro de lástimas: retórica y espacio en el Llanto sagrado de la América Meridional de Francisco Romero

Theater of Sorrows: Rhetoric and Space in Francisco Romero's Llanto Sagrado de la América Meridional

Jorge Martín García

Universidad de Salamanca

ESPAÑA

jorgeusal@usal.es

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 4.2, 2016, pp. 237-250]

Recibido: 19-04-2016 / Aceptado: 27-05-2016

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2016.04.02.17>

Resumen. Este artículo pretende analizar el texto titulado *Llanto sagrado de la América Meridional*, escrito por el fraile agustino Francisco Romero. La obra presenta una especie de *cartografía espiritual* de los terrenos americanos. Por tanto, el texto divide el territorio del continente de acuerdo a su cercanía o lejanía respecto a la *fe verdadera*. Nuestro principal objetivo va a consistir en examinar los mecanismos retóricos que se hallan tras esta descripción del espacio indiano.

Palabras clave. Crónicas de indias, Francisco Romero, retórica, evangelización.

Abstract. This article aims to analyze the text entitled *Llanto sagrado de la América Meridional* written by the Augustinian friar Francisco Romero. The work presents a kind of *spiritual mapping* of american land. Therefore, the text divides the territory of the continent according to their proximity or remoteness from the *true faith*. Our main objective will be to examine the rhetorical mechanisms that lie behind this description of the Indian space.

Keywords. Chronicles of America, Francisco Romero, Rhetoric, Evangelism.

En 1693 se publica en Milán un breve texto cuyo título nos advierte del trágico destino que parecía sufrir el continente americano durante el periodo colonial: hablamos del *Llanto sagrado de la América Meridional*, escrito por el agustino Francisco Romero. En esta obra, su autor parece delimitar la geografía indiana a partir de la mayor o menor implantación del cristianismo en dicho territorio. Romero dispone a lo largo de los enclaves indianos distintos habitantes caracterizados por su cercanía o alejamiento respecto a la religión cristiana. Por tanto, esta presentación del espacio nos parece óptima para analizar el curioso texto del agustino, pues funciona como elemento estructurador del conjunto de la obra. Sin embargo, antes de comenzar el análisis de la construcción espacial en el *Llanto*, debemos tener en cuenta una serie de consideraciones previas importantes.

En primer lugar, hemos de presentar brevemente al autor y su obra. Por desgracia, poseemos escasos datos acerca de la vida del fraile agustino Francisco Romero (h. 1659.h. 1705). La mayoría de los mismos se deben al trabajo de su editor Gabriel Giraldo Jaramillo¹. Posiblemente, Romero nació en el Perú e ingresó joven en el Convento de Agustinos de Lima. Nos interesa dar cuenta de tres fechas fundamentales en su biografía. En 1689, tras prepararse como misionero, viaja a Europa donde completa su formación. Al año siguiente, prepara una misión frustrada de evangelización de los indios Tames. La negativa de la Audiencia peruana contra la realización de dicha expedición evangélica derivó en un nuevo viaje a Europa en 1693 y en la redacción del *Llanto Sagrado*².

A su estancia en Milán ese mismo año le debemos la impresión de sus obras. Junto al *Llanto*, publica dos tratados relativos a la catequización de los indígenas americanos. Nos referimos a la *Escuela de la mejor ciencia para enseñanza de los infieles* y *Del misionario instruido en su ministerio*. Asimismo, sabemos que tradujo la *Historia de la conquista de los indios* de Bartolomé de las Casas.

En cuanto al *Llanto sagrado de la América Meridional*, que busca alivio en los *Reales ojos de Don Carlos segundo, Rey de las Españas, para mayor incremento de la militante Yglesia, restablecimiento de la monarquía, y nueva dilatación del Imperio Indiano*, su primera edición se trata de un volumen *in quarto* de cincuenta páginas, acompañado de una ilustración en color de los adoratorios de los indígenas de Santa Marta e impreso en Milán, en casa de Marco Antonio Pandulfo Malatesta. Se conocen diversas copias del mismo: dos pares custodiados en la Biblioteca Nacional y en la British Library respectivamente, uno más en la John Carter Brown Library, y otro volumen procedente de la biblioteca privada de Jean Bonna.

1. Ver Giraldo Jaramillo, 1988, pp. 3-27, también pueden consultarse los datos acerca de Francisco Romero proporcionados por Santiago Vela, 1922, pp. 678-684.

2. Romero decidió acudir directamente al socorro de la corona tras sus infructuosos intentos de convencer a la Real Audiencia acerca de sus proyectos. Según sus propias palabras, el agustino se lamenta de «no haber conseguido la entrada a los Tames para su conversión por haber hecho mucha guerra el demonio creando un problema de jurisdicción entre el Presidente y el Acuerdo», ver Giraldo Jaramillo, 1988, p. 6.

El *Llanto sagrado de la América Meridional* ha sido objeto de diversos estudios. Por un lado, la obra ha suscitado interés para los investigadores centrados en las informaciones etnográficas proporcionadas por Romero. Asimismo el *Llanto* también ha sido examinado desde el punto de vista estrictamente literario, perspectiva que pretendemos abordar³. El texto del fraile agustino se presenta como un memorial dirigido al rey Carlos II donde se denuncian los males que aquejan a la República de los Indios. El autor muestra cómo la actitud corrupta e inoperante de la administración virreinal conduce a la ruina espiritual de los indígenas, quienes se ven impelidos a alejarse tanto de la doctrina cristiana como de la correcta policía. En la obra aparece como detonante de su discurso la misión frustrada de los indios Tames. A partir de ahí, Romero analiza el estado de la América Hispana desde el punto de vista espiritual. Para ello, se sirve de una serie de estrategias retóricas donde el espacio cobra un protagonismo fundamental. Este va a ser el punto de partida de nuestro estudio de la obra del agustino.

Como paso previo a nuestro análisis de dichos recursos, vamos a presentar brevemente una serie de sustentos teóricos y metodológicos. El estudio de las llamadas *crónicas de Indias* se ha visto enriquecido gracias a su análisis desde la retórica, perspectiva que puede brindarnos diversos recursos para comprender mejor sus propósitos y estrategias escriturales.

Desde la pionera *Invención de América* invocada por Edmundo O'Goorman, diversos acercamientos metodológicos han estudiado las crónicas de Indias a partir de sus vínculos con la retórica. En nuestro caso, vamos a tener en cuenta el trabajo de tres investigadores como principal apoyo de estas páginas. En primer lugar, partimos del análisis de Guy Rozat acerca de la figura del indígena americano como creación retórica de las fuentes occidentales⁴. Para este investigador, la articulación de la figura del indígena como metáfora de la crisis civilizatoria implica la escisión del sistema de valores europeo de ascendencia teológico-medieval. De esta forma, deben entenderse las obras literarias del periodo virreinal, como afirma Rozat:

Es necesario tener claro que la función de estos textos era la de inscribir a la reciente historia americana en el mito cristiano y que, además, la mayoría de ellos no estaba destinada a los indios sino a la inquietud de la conciencia occidental, cuestionada por el descubrimiento de un cuarto continente, refugio del demonio y de sus huestes⁵.

3. Al respecto ver los estudios de Reichel Dolmatoff, 1990; Uribe, 1996 y Oyuela-Caicedo y Fischer, 2006. Desde el punto de vista literario, destacamos el ensayo pionero de Aldo Albónico, 1992. También el trabajo de Carl Hernik Langebaek, 2007. En este volumen, Langebaek confronta la obra del agustino con una relación inédita compuesta por Melchor de Espinosa, que viajó junto a Romero al territorio de los arahuacos; ver Langebaek, 2007, pp. 221-248.

4. Ver Rozat, 2002.

5. Rozat, 2002, p. 136.

Por otra parte, debemos contar con el fundamental trabajo de Alfonso Mendiola sobre la construcción retórica de la realidad en los relatos de la conquista⁶. Mendiola fundamenta su análisis de las crónicas de Indias en las propuestas sociológicas de Niklas Luhmann⁷. En términos generales, para el investigador mexicano estas narraciones se muestran como artefactos retóricos. En consecuencia, el propósito de esta clase de historiografía, que aún dista de los métodos de la historia crítica moderna, consiste en transmitir la verdad entendida en términos morales. Su intención está relacionada con *mover* a sus receptores en lo que respecta a la pugna cósmica entre las fuerzas del bien y del mal. Para ello, las crónicas parten de los géneros de la retórica, como el demostrativo, a través de un discurso que se presenta de forma verosímil. Esto es debido a que, como indica Mendiola, a partir de las tesis de Luhmann, los textos virreinales todavía se concebían a partir de una lógica figurativa, distinta de la lógica conceptual característica de los discursos plenamente modernos. Por tanto, señala Mendiola:

La escritura de los cronistas está basada en la argumentación figurativa propia de las sociedades con primacía retórica. En las crónicas todo se organiza por medio de imágenes, lo que hace que todo lo que en ellas se cuente tenga un sentido último, aún más, todo está inmerso en el sentido con mayúscula: la historia de la salvación⁸.

Por último, debido al tema que nos ocupa, podemos acudir al análisis del espacio en las crónicas del Río de la Plata realizado por Loreley El Jaber⁹. Aunque su estudio se incardina en unos emplazamientos determinados, ofrece unas propuestas metodológicas interesantes. De su estudio se desprende que el espacio sirve como elemento estructurador del discurso. Por otra parte, los deícticos espaciales pueden funcionar como pauta para situar en los mismos una serie de estereotipos que además, muestran distintos efectos sobre el sujeto colonial. Por tanto, a partir de estas bases teóricas, vamos a analizar el uso del espacio en el *Llanto Sagrado* de Francisco Romero.

Según mencionamos antes, la obra del agustino trata de influir en su destinatario, Carlos II, acerca de la necesidad de redoblar los esfuerzos relativos a la evangelización de las tierras americanas. El agustino no concibe los conceptos de religión y vasallaje como indivisibles y así lo expresa a su receptor. Por tanto, extender la fe cristiana en la cuarta parte del mundo y ampliar los límites territoriales de las Monarquía Hispánica vendría a resultar lo mismo.

Romero asume un discurso patético, cercano a la *desperatio* que mencionaba Fernando Rodríguez de la Flor como característico de las crónicas misioneras barrocas. Como apunta el investigador citado, encontramos cierta transición entre «las primitivas perspectivas optimistas del pancristianismo franciscano misionero

6. Ver Mendiola, 2003.

7. Recomendamos en nuestra bibliografía un trabajo de Niklas Luhmann fundamental para comprender la base de las ideas expuestas por Alfonso Mendiola: ver Luhmann, 1998.

8. Ver Mendiola, 2003, p. 187.

9. Ver El Jaber, 2012.

a las visiones delirantes de una tierra, en realidad toda ella perdida para Cristo»¹⁰. En una línea semejante se sitúa el trabajo de Jorge Cañizares-Esguerra quien ha estudiado la denominada *épica satánica* que se desprende de los textos coloniales. Según indica Cañizares-Esguerra, estas narrativas sostuvieron la idea de que «Satanás había disfrutado durante siglos de un señorío y una soberanía incontestadas en el Nuevo Mundo»¹¹.

Imbuido de este tono quejumbroso, Romero ruega a su destinatario que resuelva los males que aquejan a los enclaves ultramarinos. Tal y como explica el propio agustino:

[Las tierras americanas] han estado guardadas para el dichoso reinado de V. M. en que espera acrecer la cristiandad, por el numeroso gentío que tantas regiones vastas ocultan, ofreciendo, no solo en las entrañas de sus montes más riquezas, pero en las riberas más fertilidad de frutos, y lo más precioso que es la facilidad que hay en la reducción de tanto gentilismo, que creo espera, en la mayor parte, con disposición de recibir bien el grano del evangelio, sembradores apostólicos que lo arrojen, los cuales conseguidos, bastarán para que la América deje de llorar, y para que la iglesia sea más extendida, la corona más dilatada, la real conciencia menos onerada y Dios Nuestro Señor más adorado¹².

Para evitar estos males, Romero diseña un proyecto resumido en tres peticiones principales, que dirige de modo directo a Carlos II. En primer lugar implora que el Habsburgo corrija la supuesta desidia de su administración americana respecto a la conversión de los indígenas infieles. También, el agustino quiere dejar claro que sus esfuerzos responden únicamente a su voluntad de servir al monarca sin necesidad de recompensas materiales. Por último, Romero suplica a Carlos II que atienda a las necesidades de los ministros de la Iglesia emplazados en las tierras Americanas.

Con el propósito de convencer a su destinatario, Francisco Romero va a elaborar una suerte de *cartografía espiritual* de los territorios indios. En el *Llanto Sagrado*, el fraile agustino dedica una especial relevancia al espacio. No es casual que Romero cuantifique su experiencia como misionero en términos de medición espacial: «trece mil seiscientos y noventa y ocho leguas, que hasta ahora, en treinta y tres años de edad he andado»¹³. Por tanto, de la misma forma que en las crónicas del Río de la Plata estudiadas por El Jaber, Romero va a situar una serie de estereotipos en los diversos territorios indios que, a su vez, servirán para estructurar su memorial.

Entonces, Romero va a combinar dos de los géneros retóricos en su obra: el suasorio y el epidíctico. En el primero de los casos, el texto en su conjunto pretende convencer a su receptor acerca de la necesidad de implantar en América los principios políticos y evangélicos resumidos arriba. De esta forma, Romero acude al lla-

10. Rodríguez de la Flor, 2003, p. 145.

11. Cañizares-Esguerra, 2008, p. 122.

12. Romero, *Llanto Sagrado*, p. 98.

13. Romero, *Llanto Sagrado*, p. 37.



Register for free at <https://www.scipedia.com> to download the version without the watermark

mado *honestum genus*, género retórico de la causa que implica la defensa de unos valores honestos y justos coincidentes con la ley y la verdad establecidas. Para cumplir ese propósito, el misionero dispone su discurso de acuerdo a los recursos del género epidíctico, principales protagonistas de nuestro trabajo.

Por consiguiente, el agustino va a contraponer los centros civilizadores liderados por el poder eclesiástico a los núcleos de barbarie, mostrados en diversa gradación. Como indicó Jeanette Sánchez Naranjo, uno de los procesos fundamentales de la argumentación, que articula los textos coloniales, consiste en la simplificación de lo real a través de dicotomías¹⁴. Por tanto, esa división inicial va a servir como guía de nuestro trabajo.

Vamos a partir de los espacios que Romero considera como posibles núcleos de civilización. En este sentido, el agustino plantea una división radical entre los enclaves dominados por la iglesia, y aquellos comandados por la administración indiana. El *Llanto* proclama la supremacía de la institución episcopal sobre el resto de los organismos colonizadores. Según afirma Romero: «No son las armas la que la sustentan [a América]; hombros de obispo son, arrimados al católico y real vigor»¹⁵.

Ahora bien, para expandir esos esfuerzos por las tierras indianas resulta indispensable la labor de los misioneros. Estos serán quienes creen los principales espacios de civilización. El proyecto fallido de evangelización de los indios Tames nos da buena cuenta de las opiniones de Francisco Romero al respecto. En el *Llanto* hallamos por extenso el programa misionero que el agustino diseñó para propagar la fe cristiana en dicho territorio, emplazado a doscientas leguas de la villa de Timaná¹⁶.

En primer lugar, destacamos el insistente uso por parte de Romero, en este sentido, de la *Ordenanzas de 1573*, el agustino presenta su proyecto como heredero de las antiguas conquistas, efectuadas durante el siglo anterior. Romero no duda en esbozar un plan donde la ocupación espiritual y militar del territorio de los indios Tames se muestra indivisible. Frente a la opinión de Giraldo Jaramillo que sitúa al agustino en la línea de autores como Las Casas, Romero se ajusta al ideario expresado en textos como el *De Procuranda Indorum Salute* de José de Acosta. Allí, el jesuita proclama la compatibilidad de la conversión del *bárbaro* con la protección armada de sus evangelizadores, todo ello para garantizar la sujeción del indígena a la autoridad de la Iglesia y del rey¹⁷.

14. Ver Sánchez Naranjo, 2002.

15. Romero, *Llanto Sagrado*, p. 90.

16. Romero redactó veinte capitulaciones que explicaban por extenso su propuesta de evangelización de los Tames. Estas recogían la ruta de los misioneros y la disposición y pertrechos del contingente armado que debía acompañarles. También daban cuenta de los suministros e indios «cargueros» necesarios, asegurando que los gastos se mantenían al margen del «real tesoro» de la corona. Ver Romero, *Llanto Sagrado*, pp. 44-49.

17. Al respecto, ver Solodkow, 2010.

De acuerdo a estas cuestiones, Francisco Romero proyecta un programa misionero, que en el texto del *Llanto* se presenta como una suerte de *evangelización del espacio* desde el primer momento. En consecuencia, el agustino explica en estos términos las primeras acciones que debería realizar la hueste colonizadora al momento de topar con las poblaciones de los Tames: «Se hubiesen de poner cerco a todas las poblaciones que hallásemos [...] no para ofenderles, sino es que obligase la defensa o motivase la provocación, para que amedrentados pudiésemos con más facilidad darles luz de la verdadera religión»¹⁸. A continuación, en los poblados tames «se habían de arbolar los estandartes de nuestra santa fe católica y banderas del rey nuestro señor para que sirviesen de actos de posesión de aquellas regiones»¹⁹. En otras palabras, Romero precisa que debe circundarse el terreno por los contingentes armados de la expedición y, a su vez, señalar el terreno con una serie de elementos cuyo valor simbólico va a iniciar la resignificación de un espacio que debe asimilarse a la cristiandad.

A partir de esta evangelización material y simbólica del territorio, el siguiente paso obligado para completar este proceso consiste en la fundación de conventos. Según designó Ramón María Serrera, las órdenes religiosas efectuaban un acto de *conventualización* de las urbes americanas²⁰. De esta manera, enclavaban en los emplazamientos ultramarinos nuevas representaciones de la Jerusalén terrenal, que también eran reflejo de su manifestación celestial. Por tanto, los conventos se erigen como los más aptos núcleos irradiadores de civilización. Para el agustino, este proceso se tornaría aún más efectivo si se levantaran emplazamientos de religiosos dedicados especialmente a los misioneros. Sin embargo estos benéficos planes chocan con las inferencias demoníacas que van a tratar de alejar al espacio americano de la gracia divina. Esta y no otra, según el discurso de Romero, es la verdadera causa de la aflicción del continente. Tal y como lamenta el misionero:

No crecieran, señor, en tanto grado los errores de los bárbaros que habitan algunas regiones de la América, si al dichoso reinado de V.M. le debieran sus indias un convento especial de misionarios [...] Este es el llanto sagrado de la América, esto es lo que clama, y que las providencias, que V. M. da con su católico celo, las abandonen ministros inferiores²¹.

Precisamente, la principal responsable, según Romero, de la imposibilidad de lograr una completa evangelización de las tierras americanas viene a identificarse con la propia administración virreinal. Frente a la concepción de los emplazamientos religiosos como centros difusores de la *fe verdadera*, el inoperante y corrupto gobierno temporal de las Indias provoca el efecto contrario. Así pues, en la perspectiva dicotómica del espacio americano construida por Romero, la mayor parte de la geografía americana se encuentra influida por el *mal*, y alejada de la gracia, en

18. Romero, *Llanto Sagrado*, p. 45.

19. Romero, *Llanto Sagrado*, p. 45.

20. Ver Serrera, 2001.

21. Romero, *Llanto Sagrado*, p. 62.

gradación diversa. En estos casos, Romero despliega todo su arsenal retórico pues debe conmover a su interlocutor regio.

Partamos de aquellos centros colonizadores que al descuidar las cuestiones espirituales, en favor de las terrenales, alejan a América de la divinidad. Uno de los ejemplos más claros se encuentra en la mención del abandono de la ciudad del Espíritu Santo de Caguán, «la más socorrida de aquel país, así por sus abundantes laboratorios de oro, como por la fábrica de diversas curiosidades que obraban los indios»²². La codicia y descuido de la administración española, más preocupada por las cuestiones temporales, provoca la continua apostasía de los indios, que el agustino relaciona de forma directa con aquellos terrenos ricos en metales preciosos. En el caso concreto de la población de Caguán, dicho desgobierno ha suscitado que sus naturales vaguen por «incógnitos montes», esto es, alejados de la civilización. Por tanto, la ciudad que antaño fue próspera ahora se muestra abandonada y en ruinas, como una suerte de Sodoma americana.

Es más, la actitud desviada de los colonizadores españoles cegados por la codicia es capaz de invertir los valores de los centros eclesiásticos de civilización. Así ocurre cuando una partida de esclavistas provoca una masacre en una iglesia de la diócesis de Santa Marta. La ambición de los españoles causa una carnicería en un templo que se torna en Coliseo o nuevo Capitolio. La parroquia se erige en enclave de crueldad donde «ni el llanto de los infantes y lastimoso gemido de las mujeres ganaba alguna piedad con los nuestros, porque buscarla en ellos era quererla en Faraonitas»²³. Las referencias al mundo pagano sirven al agustino para denunciar la situación de retroceso en el terreno espiritual que están sufriendo diversos territorios indianos. De esta manera, Romero acude a la variante de la amplificación retórica denominada *comparatio* para acentuar la barbarie de los esclavistas y, a su vez, al *metonymia* para aludir a la opresión y al dolor de los indígenas.²⁴

Además, este tipo de actos proyectan un nuevo espacio de alejamiento de la salvación: nos referimos a los territorios ocupados por los antiguos indígenas evangelizados, o esclavos africanos, que por el maltrato de los colonizadores optan por permanecer en una situación de rebelión y apostasía. Así, la matanza referida en la iglesia de Santa Marta ha traído consigo que la zona lindante con el monte Carupal se transforme en un espacio caracterizado por la «abundancia de cuerpos muertos» y poblado por «racionales fieras». En consecuencia, la zona se ha convertido en un «teatro de lastimas» por influjo del demonio que ha logrado que los indígenas abominen de la fe católica²⁵.

El *Llanto* de Romero dedica buena parte de sus páginas a dar relación de las copiosas regiones americanas pobladas por indígenas apóstatas o esclavos cimarrones. De este modo, el agustino amplifica su discurso mediante el género de la

22. Romero, *Llanto Sagrado*, p. 81.

23. Romero, *Llanto Sagrado*, p. 81.

24. Sobre los diversos géneros de la *amplificatio*, ver Lausberg, 1990, pp. 340-344.

25. Romero, *Llanto Sagrado*, p. 81.

ratiocinatio, que insiste en las circunstancias para fundamentar la base de su argumentación. Asimismo, Romero se constituye como autoridad confiable a la hora de transmitir estas informaciones, pues son «los ojos los que hablan». Por medio de este recurso, establece un principio de *confutatio* de las versiones proporcionadas por los «ministros y gobernadores de Indias, endulzando las noticias ásperas con la disminución de ellas»²⁶.

El último gran tipo de espacio que vertebra el discurso de Romero está relacionado con aquellos parajes indianos que aún no han establecido contacto alguno con el cristianismo, constituyendo este el mayor mal que aqueja a América y que provoca su estado de lamento sacro. Dentro de estos emplazamientos, el agustino establece una división de larga tradición en los textos coloniales, como ya estudió Guy Rozat: la distinción dicotómica en la mirada del *otro*, entre *indios angélicos* e *indios diabólicos*. Esta estrategia argumentativa permite a los autores de las crónicas de la colonización distribuir la materia tratada de acuerdo a los principios de *laudatio* o *vituperatio*, según las enseñanzas de carácter moral que pretenden difundirse. En cuanto al primero de los casos, debemos recordar las afirmaciones de Alfonso Mendiola sobre la supuesta visión positiva de los indígenas en los textos virreinales:

No se debe perder de vista que cuando se alaba al indígena, siempre es en algo que tiene que ver con las virtudes cristianas y no con lo contrario a ellas. Por esto, se debe ser muy cuidadoso cuando se afirma que tal o cual cronista tenía una visión positiva de los indígenas, pues de ellos nunca se alaba un comportamiento que no sea occidental-cristiano²⁷.

Así, este primer estereotipo presentado en el *Llanto* se presenta bajo la forma de un *topos* que se repite a lo largo de la obra. El *topos* que sacude a las Indias Occidentales, pues estos indígenas se muestran como seres desamparados ante la pasividad de la administración virreinal y la impotencia de los misioneros. Vamos a tratar dos casos significativos.

En primer lugar, destacamos la descripción efectuada por Romero de los enclaves indios de la Florida. Según el relato del agustino, sus habitantes albergan tales ansias de acercarse a la *fe verdadera*, que son capaces de imbuirse de las costumbres españolas, mediante una especie de simulacro de las mismas. Por medio de una suerte de amplificación *congeries*, el agustino refiere las prácticas de los indios floridos: su cacique se nombra a sí mismo como «Carlos»²⁸, celebran rituales religiosos con una especie de cáliz y, de forma desesperada, han solicitado la atención de las autoridades españolas por medio de una imitación de la escritura europea. Todo esto ante la inoperancia de los dirigentes virreinales, que dan la espalda a

26. Romero, *Llanto Sagrado*, p. 83.

27. Mendiola, 2003, p. 336.

28. Existe cierta tradición en las crónicas de presentar tribus de indios floridos cuyos caciques se denominan Carlos, sin ir más lejos, en la *Florida* del Inca Garcilaso. Posiblemente este antropónimo se deba a cierta confusión con la denominación *Calusa* de uno de los pueblos indígenas que habitaban la península norteamericana.

El segundo de los ejemplos relativos a los *indios angélicos* cobra mayor importancia en el *Llanto* pues está relacionado con la misión frustrada en el territorio de los Tames. Romero parte de los principios retóricos de la corografía para describir las bondades de estos parajes y sus habitantes³⁰. Así se expresa el autor:

Asimismo, este terreno no solo se muestra como un acogedor *locus amoenus*, sino que alberga toda suerte de riquezas, también minerales. Sin embargo, Romero prefiere obviar estas últimas, pues el agustino se muestra convencido de que ese no es el verdadero interés de su monarca: «V.M. se alegra más de una conquista espiritual, que no de añadir a la corona un mundo de oro y de hermosura»³². Las facilidades citadas añaden dramatismo a la situación de las Indias Occidentales y demuestran la causa justa defendida por el agustino.

Ahora bien, existe otra clase de espacio que, para Romero, resulta aún más lamentable, pues demuestra el maléfico influjo del demonio en los territorios ultramarinos. En el caso de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta, los enclaves de gentiles que, a diferencia de los dos ejemplos anteriores, no solo no se muestran abiertos a recibir la fe católica, sino que se hallan entregados a la idolatría y los ritos *diabólicos*. En otras palabras, frente a los emplazamientos poblados por *indios seráficos*, el *Llanto* opone aquellos lugares habitados por indígenas rendidos al maligno. El caso más desarrollado en el texto del agustino está relacionado con los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Observamos el contraste entre la presentación laudatoria del país de los Tames, que citamos arriba, y la visión negativa de los enclaves arahuacos.

Romero acumula una serie de lugares particulares, dispuestos para menospreciar dicho espacio. Se trata de un emplazamiento situado en un lugar «encumbrado y frágil», caracterizado por la escasez de alimentos, salvo «algunas porciones de fruta», desechadas «porque agasajos no esperados en tierra donde prevalece el

30. Al respecto, ver Victoria Pineda, 2004. Este trabajo da cuenta de la importancia que en las relaciones geográficas vinculadas a los territorios americanos tuvieron los mecanismos retóricos de descripción de lugares establecidos por autores como Quintiliano o Menandro.

32. Romero, *Llanto Sagrado*, p. 41.

maleficio y los indios se entienden con el demonio, convidan con poca seguridad»³³. Además, su cacique aparece revestido con adornos de oro, metal precioso eludido en la descripción del país de los Tames.

Pero, sobre todo, estos territorios cobijan el lugar más terrible de los presentados por Romero: nos referimos a los adoratorios o *Sansamarías*, «los cuales estaban dedicados al demonio»³⁴. En esta ocasión, el texto del agustino viene completado por una ilustración de estos *templos* (ver figura 1). Por medio de este grabado podemos observar el fenómeno que Galen Brokaw denominó *ambivalencia*, al constatar la tensión existente en las crónicas de Indias entre la representación efectuada a partir de lo aprehendido por la experiencia y los conocimientos pre-establecidos, que comparten el autor y los destinatarios de estos textos³⁵. De ahí,



Figura 1. Adoratorio de Santa Marta según el *Llanto Sagrado*.

33. Romero, *Llanto Sagrado*, p. 58.

34. Romero, *Llanto Sagrado*, p. 59.

35. Brokaw, 2005.

que la ilustración de los adoratorios pueda combinar ciertos elementos, como las máscaras rituales, presentados con suma precisión, tal y como atestiguan los antropólogos³⁶. Por el contrario, otros elementos se adecuan al imaginario occidental del que participan Romero y sus lectores. Así, el adoratorio presenta una linterna semejante a la propia de las bóvedas de los templos europeos. Asimismo, los indígenas arahuacos que flanquean el recinto se muestran con rasgos iconográficos cercanos a la tradición de los hombres salvajes.

Precisamente, estos últimos arquetipos van a cerrar nuestro análisis. Romero no duda en dejar caer en su memorial la presencia del *homo agrestis*: la muestra más extrema del alejamiento de la doctrina cristiana, y por ende de la civilización, en que puede sumirse América, si Carlos II no lo remedia. Conforme al discurso desmembrado propio del género epidíctico, el agustino introduce sin una motivación aparente una breve referencia a los hombres salvajes. Su descripción parte de unas estrategias retóricas coincidentes con las de otros relatos semejantes: desde los *gorilloi* de los viajes del fenicio Hannon a las crónicas indianas, como la de Cieza de León³⁷. Comenta el agustino:

No he querido quitar a este lugar la noticia de cierta especie de criaturas (no me atrevo a llamarlas racionales) que se hallan en estas montañas, no comúnmente; la forma es de hombre; el cuerpo le tienen cubierto todo de crecidos pelos, no hablan (ni aun entre sus semejantes), el alimento que usan es solo de frutas silvestres³⁸.

Tal y como afirmó Roger Bartra, los *salvajes* se muestran, desde el tiempo de los griegos, emplazados en los límites de la *polis*, recordando al ser humano los peligros de alejarse de la civilización. Esto es, como amenaza acerca del posible destino «en la que el individuo, alejado de la ciudad y caído en desgracia, podía degenerar»³⁹. De esta manera, Romero introduce en su memorial un apunte en absoluto casual, ni meramente anecdótico. Se trata de un aviso elocuente del extremo peligro en que pueden incurrir los pobladores de las tierras ultramarinas si estas no se civilizan de manera adecuada.

En conclusión, hemos revisado las distintas estrategias empleadas por Francisco Romero para intentar *mover* a su destinatario, Carlos II, en lo referente al estado lamentable en que se encontrarían las tierras americanas en el terreno de la espiritualidad. Para ello, el agustino dispone su texto mediante una suerte de *cartografía espiritual* que separa los distintos espacios indianos en relación a su cercanía o distancia de la doctrina cristiana. Como afirma Rodríguez de la Flor, este tipo de programas simbolizadores y alegóricos, característicos del periodo barroco,

36. Ver el trabajo de Oyuela-Caicedo y Fischer, 2006.

37. Comenta Cieza de León: «Adentro de estas montañas y espesuras [de los Andes] afirman que hay gente tan rustica que ni tiene casa ni ropa, antes andan como animales [...] Son, según dicen, de pequeños cuerpos y de talle monstruoso y vellosos [...] no tienen habla, sino un gemido». Ver Cieza de León, *La Crónica del Perú*, p. 120.

38. Romero, *Llanto Sagrado*, p. 66.

39. Bartra, 1992, p. 18.

resultan capaces de diluir todo referente: «descaracterizándolo como presencia y volviéndolo todo significado»⁴⁰.

Así, Romero separa con claridad los enclaves de la corrupta administración virreinal de los centros irradiadores de civilización como son los conventos y las misiones. Asimismo, confronta a aquellos emplazamientos habitados por indígenas gentiles a un punto de asimilarse a la cristiandad, de aquellos poblados por indios idólatras, presentados como títeres del maligno. Precisamente, los primeros lugares se muestran como abandonados por la administración colonial. En cambio, las tierras ocupadas por indígenas rendidos al demonio coinciden con aquellas que resultaron objeto de las actuaciones misioneras de Romero.

Todas estas cuestiones hallan su reflejo en la descripción de los espacios indios que simbolizan los distintos estados del continente en lo que respecta a la implantación de la *fe verdadera*. En esta ordenación jerárquica, se presenta a la vanguardia la potencia civilizadora de los espacios comandados por la iglesia católica, siempre bajo el amparo de la Monarquía Hispánica. Esta construcción retórica, que conforma un texto perteneciente al género del memorial, presenta una finalidad clara: la necesidad de implantar en las tierras americanas una nueva actuación política más dependiente de los poderes eclesiásticos. En ese sentido, Romero asume los principios de los discursos deliberativo y demostrativo de la retórica para defender con ahínco una *causa honesta*: su visión de una América libre del demonio y sus huestes cómplices.

BIBLIOGRAFÍA

- Albónico, Aldo, «Un'opera in difesa degli Indi nella Milano del Seicento: il *Llanto sagrado de la América Meridional*», *Quaderni Ibero-Americani*, 72, 1992, pp. 695-708.
- Bartra, Roger, *El salvaje en el espejo*, México, Era, 1992.
- Brokaw, Galen, «Ambivalence, Mimicry, and Stereotype in Fernandez de Oviedo's *Historia general y natural de las Indias*: Colonial Discourse and the Caribbean Areito», *The New Centennial Review*, 5, 2005, pp. 143-165.
- Cañizares-Esguerra, Jorge, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Madrid, Marcial Pons, 2008.
- Cieza de León, Pedro, *La Crónica del Perú* [1553], ed. Manuel Ballesteros, Madrid, Historia 16, 1985.
- El Jaber Loreley, *Un país malsano. La conquista del espacio en las crónicas del Río de la Plata (siglos XVI y XVII)*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2012.
- Giraldo Jaramillo, Gabriel, «El padre Francisco Romero su vida y obra», en *Llanto Sagrado de la América Meridional* [1693], ed. Gabriel Giraldo Jaramillo, Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 1988, pp. 3-27.

40. Rodríguez de la Flor, 2012, p. 27.

- Langebaek, Carl Henrik, *Indios y españoles en la antigua provincia de Santa Marta, Colombia. Documentos de los siglos XVI y XVII*, Bogotá, Uniandes, 2007.
- Lausberg, Heinrich, *Manual de retórica literaria*, vol. II, Madrid, Gredos, 1990.
- Luhmann, Niklas, *Teoría de los sistemas sociales*, México, Universidad Iberoamericana, 1998.
- Mendiola, Alfredo, *Retórica, comunicación y realidad: la construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- Oyuela-Caizedo, Augusto y María Fischer, «Ritual Paraphernalia and the Foundation of Religious Temples: The Case of the Tairona-Kágaba/Kogi, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia», *Baessler-Archiv*, 54, 2006, pp. 145-162.
- Pineda, Victoria, «Retórica y política territorial en la conquista de América», en *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*, ed. Helena Beristáin y Gerardo Ramírez Vidal, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 231-245.
- Reichel Dolmatoff, Gerardo, *The Sacred Mountain of Colombia's Kogi Indians*, New York, Brill Archive, 1990.
- Rodríguez de la Flor, Fernando, «Babilonia colonial. Estrategias legitimadoras de la dominación en el Barroco Ibérico», *Estudios portugueses: revista de filología portuguesa*, 3, 2003, pp. 143-158.
- Rodríguez de la Flor, Fernando, *Mundo simbólico: Poética, política y teúrgia en el Barroco hispano*, Madrid, Akal, 2012.
- Romero, Francisco, *Llanto Sagrado de la América Meridional* [1693], ed. Gabriel Giraldo Jaramillo, Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 1988.
- Rozat, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Universidad Veracruzana, 2002.
- Sánchez Naranjo, Jeannette, «La argumentación en la conquista y comienzos de la colonia: Una forma de construcción del sujeto del discurso historiográfico», *Enunciación*, 7, 2002, pp. 36-45.
- Serrera, Ramón María, «La Ciudad de Dios en la Ciudad Barroca: Macroconventos en el Perú Colonial», en *Perú Colonial: el legado de la Historia*, ed. Luis Millones y José Villa, Sevilla, Universidad de Sevilla y Prom Perú, 2001, pp. 169-191.
- Solodkow, David, «Una etnografía en tensión: "Barbarie" y Evangelización en la Obra de José de Acosta», *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 10, 2010, pp. 1-26.
- Uribe, Carlos Alberto, «Destrucción de templos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta: siglo XVII», *Boletín Museo del Oro*, 40, 1996, pp. 17-34.
- Vela, Santiago, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la orden de San Agustín*, vol. VI, Madrid, Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1922.